

*никакой класс общества не имеет права использовать государство в качестве средства насилия над каким бы то ни было общественным классом.*

По моему мнению, логика сформулированного выше *принципа отделения классовых проблем от государственных и позитивно-правовых* есть частный (хотя и очень важный) случай логики толерантности. Благодаря ей *принцип отделения государства и позитивного права от социально-экономических классов общества* надежно обеспечивает гуманность и устойчивость (стабильность) системы по отношению к неизбежно существующим возмущающим воздействиям как со стороны бедных, так и со стороны богатых (как извне, так и изнутри), незначительно отклоняющим ее от состояния равновесия, но неспособным к ее существенной дестабилизации из-за ее гибкости (нежесткости), т.е. толерантности. Нетолерантные (жестко упорядоченные) системы менее гуманны, менее устойчивы и поэтому менее жизнеспособны. Они чреваты классовой ненавистью, бунтами, восстаниями, революциями, гражданскими войнами, систематическим белым и красным террором, колоссальными разрушениями. Современная человеческая цивилизация стремится избежать этих несчастий путем создания таких *государственно-политических систем, которые последовательно отделяют себя от основных причин кровопролитных конфликтов и разрушительных войн* («антагонистическое» классовое противоречие между бедными и богатыми — яркий пример такого рода причин). Понятно, что это всего лишь одна из *тенденций* развития современной цивилизации, но это очень важная тенденция, вселяющая надежду на лучшее, дающая некоторое основание для того, чтобы смотреть в будущее человечества с оптимизмом.

А. В. Логинов

Екатеринбург

## ТОЛЕРАНТНОСТЬ: ОТ ПОНЯТИЯ К ПРОБЛЕМЕ

Утверждать, что понятие толерантности является принципиально новым в философском дискурсе можно только с рядом оговорок. Достаточно заглянуть в словари и обнаружить там вполне четкую и исторически «оправданную» дефиницию. Видимо, принципиально новыми оказываются усло-

вия<sup>1</sup>, в которых ставится вопрос о «пределах» и проблематизируется смысловая нагрузка толерантности. (Очевидным кажется и то, что любой разговор о толерантности становится «пустым» без четкого прояснения проблемного поля, связанного с этим понятием, без отслеживания и выявления исторически сложившихся (существовавших и существующих) моделей толерантности, а значит, требует исследования их социокультурных оснований<sup>2</sup>). Необходимость таких исследований ощутима и в «практическом» смысле, ведь идея толерантности (особенно сформулированная в предельно абстрактном виде, как, например, «допущение бытия Другого»<sup>3</sup>) сама по себе не порождает конкретных рекомендаций, планов и проектов на сегодняшний день.

Однако современные западные философские дискуссии о толерантности, как показывает М. Б. Хомяков, «наталкиваются» на методологическую дилемму: «...либо узкое определение этого понятия, сопровождающееся отказом большинству культур и цивилизаций в наличии теории и практики толерантности и потому сомнительная применимость этого понятия к современному состоянию общества, известному под именами “мультикультурализма” и “плюрализма ценностей”, либо “расширенное” его толкование и адаптация к современности за счет утраты определенности содержания»<sup>4</sup>. Тем не менее представляется, что исходным пунктом любого историко-философского исследования толерантности является признание за последней «вторичного», феноменального характера от «базовых» культурных установок и парадигм, что позволяет если не найти толерантность (и ее историю) в чистом виде в той или иной культуре (а если постулировать неизбежность взаимодействия любой культуры с «Иным» — в каждой), то по крайней мере указать на принципы, позволяющие «символизировать» толерантность как универсальную ценность совре-

<sup>1</sup> См., напр.: *Waters M. Globalization. L.; N. Y., 1995; Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997.*

<sup>2</sup> Подробнее см.: Толерантность и ненасилие: Материалы Зимней школы, Екатеринбург, янв.-февр. 2000 г.: В 2 ч. Екатеринбург, 2000.

<sup>3</sup> См.: *Хомяков М. Б. Толерантность как социокультурная проблема // Там же. Ч. 2. С. 8.*

<sup>4</sup> Толерантность: Материалы Летней школы молодых ученых «Россия – Запад: философские основания социокультурной толерантности», Екатеринбург, сент. 2000 г.: В 2 ч. Екатеринбург, 2001. Ч. 1. С. 9.

менности в сыром материале уникальной культуры. И, возможно, реализовать определенные просвещенческие или позитивистские задачи.

Однако четкость и чистота определения толерантности неизбежно подразумевают и влекут за собой «одинаковость» его содержания. Оставаясь на тех же исходных позициях, можно утверждать следующее: толерантность и должна быть «разной», поскольку взаимодействуют разные культуры, а «общим» местом для них является лишь сама ситуация взаимодействия. Такое несколько «толерантное» отношение к самой толерантности отнюдь не «прекращает» поиск методологических ходов, позволяющих взглянуть на эту проблематику с разных сторон.

В этой связи можно подчеркнуть, что историко-цивилизационный подход фактически обогащает наши представления о толерантности, предлагая различные ее модели, и предположить, что погружение толерантности в проблемное поле социальной онтологии позволит высветить некую логику толкования и «размещения» толерантности в зависимости от типа социальности<sup>5</sup>.

Таким образом, я постараюсь развернуть тезис, что определенный теоретический ресурс рассмотрения оговоренной выше темы связан с проблематизацией узловых для социальной философии понятий, а также предположить, что связка «толерантность — идеология» позволит четче представить себе перспективы формирования толерантного сообщества.

Изначально я буду видеть в философской метафизике не столько «необходимое завершение всей культуры человеческого разума, необходимое даже и в том случае, если мы отвергнем ее влияние как науки на известные определенные цели»<sup>6</sup>, сколько специфический способ фиксации попыток разрешения принципиальных проблем вполне «социального» характера, который способен закладывать «начала» — интеллектуальные опоры для действий в сфере политики, образования и т.п.

<sup>5</sup> Следует отметить, что могущая возникнуть здесь аналогия с противоположными — «цивилизационным» и «формационным» — подходами к истории определенным образом лишена смысла и оценочных следствий.

<sup>6</sup> Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 470.

В этой связи хотелось бы упомянуть работу С. И. Григорьева «Смена научных картин мира и социология»<sup>7</sup>. В системе научного знания Нового времени автор выделяет пять доминирующих картин мира: схоластическую, механистическую, статистическую, системную и диатропическую, увязывая с ними те или иные направления в социологии (например, на «стыке» механистической и статистической — социологический функционализм (Р. Мертон) и структурный функционализм (Т. Парсонс), с системной картиной увязывается мир-системный подход И. Валлерстайна и т.п.), полагая, что «предельным» основанием для картин мира оказывается философская метафизика (мы оставляем в стороне возможные вопросы, связанные с подобной типизацией), но не разворачивает этот тезис, акцентируя внимание на проблеме кризиса классической социологии и полипарадигмальности современной социологии.

Однако аналогия между «классической» метафизикой<sup>8</sup> (социальной в том числе) и «классической» трактовкой толерантности напрашивается «автоматически»: пока философия отталкивается от постулата о данности, познаваемости и системности бытия как такового, а в случае проблематизации последнего апеллирует к его предельному основанию (законы Материи, Истина, Абсолют), то следствием оказывается задача донесения до масс правильного знания, оправдание ригоризма в законодательстве<sup>9</sup> и тоталитаризма в политике. Иными словами, в ситуации, когда схемы деятельности стандартизированы, а стандарт абсолютизирован, властные структуры трансцендентны, а субъект есть атомарная частица общественного механизма, смысловая нагрузка толерантности приобретает значение меры допуска, при которой система «терпит» отклонение своих элементов. Методика рассмотрения общества, почерпнутая из опыта естествознания XVIII–XIX вв. (социальная физика О. Конта), по сути дела, снимает проблемность толерантности в качестве отношения к Другому, поскольку ее гарант растворен в механике общественной жизни.

<sup>7</sup> См.: Социс. 2000. № 9.

<sup>8</sup> Подробнее о «классичности метафизики» см., напр.: Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000; Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Бытие и время М., 1999.

<sup>9</sup> См., напр.: Lobovikov V. O. Mathematical Jurisprudence and Mathematical Ethics. Ekaterinburg, 1999.

Своеобразной вариацией выступает и трактовка толерантности, вытекающая из структурно-функциональной парадигмы рассмотрения социальности: поскольку субъектность кого-либо предопределена местом в социальном пространстве — мера и «количество» толерантности редуцируемы к его (пространства) характеристикам.

Взаимоналожение системной и диатропической (реальность схвачена в образе «сада» с рядами «тропов», мир многомерен, полицентричен, изменчив) картин мира приводит, согласно Григорьеву, к «синергетическому» видению общества, когда «выбор соответствующей бифуркационной структуры однозначно определяется социальным детектором и социальным селектором, то есть соотношением сил взаимодействующих идеалов и принципом, которому подчиняется их взаимодействие»<sup>10</sup>, но «остается непонятным то, каким образом целое (общество), находясь в непрерывном движении, может представлять одновременно стабильную, интегрированную систему»<sup>11</sup>. Другими словами, констатируется, что «есть структуры и упорядоченные формы, не укладывающиеся в известные до сих пор науке методы описания»<sup>12</sup> и «обнаруживается разорванность понятийного аппарата, описывающего структурные и деятельность-ные, функциональные составляющие общества, его зависимость от естественных основ личностно-индивидуальной, групповой и общественной жизни... При этом идея коллективного сознания больше запутывает проблему, чем решает ее»<sup>13</sup>.

Что же может представлять из себя предельный коллективный селектор моделей поведения общества, задающий пределы его толерантности?

Думаю, что уместным будет обратить внимание на такой социальный феномен, как идеология.

При всей популярности термина следует отметить, что слово было введено в научный дискурс в XVIII в. (Дестют де Траси) и имеет собственную историю толкования. Первоначально перед любым исследователем встает серьезная дилем-

<sup>10</sup> Бранский В. П. Теоретические основания социальной синергетики // *Вопр. философии*. 2000. № 4. С. 121.

<sup>11</sup> Григорьев С. И. Смена научных картин мира и социология // *Социс.* 2000. № 9. С. 18.

<sup>12</sup> Демокаров Н. Х. Системная парадигма современной науки и синергетика // *ОниС*. 2000. № 6. С. 114.

<sup>13</sup> Григорьев С. И. Смена научных картин мира... С. 18.

ма: либо «прикрепить» за идеологией некий сектор культуры или часть общественного сознания, и тогда история идеологии по времени совпадает с историей общества, либо признать, что идеология появилась в конкретный период его развития. Мне кажется продуктивным следующий ход: в том или ином пласте общественного сознания, в тех или иных структурах общества идеология существовала всегда, выполняя какую-то стабильно важную функцию, но на момент проблематизации и спецификации идеологии указывает появление специального термина.

Мы можем выделить по крайней мере три основные традиции толкования идеологии. Гносеологическая: идеология — наука об идеях (идея — копия с действительности, сознание — способность познавать, познание — отражать), их правильном применении и мышлении. «Так, у Дестю или Жирандо Идеология предстает одновременно и как единственная рациональная и научная форма, в которую может облечься философия, и как единственное философское обоснование, которое могло бы быть предложено и наукам вообще, и каждой отдельной области познания в частности. Будучи наукой об идеях, Идеология должна быть познанием того же самого рода, что и другие познания... Однако поскольку объектом ее являются идеи, способ их выражения в словах и связывания их в рассуждения, поскольку она играет роль Грамматики и Логики всякой возможной науки, Идеология не задает вопроса об основании, границах представлений...»<sup>14</sup>

Социологическая традиция: идеология — выраженный в систематизированной форме интерес частных социальных групп, претендующий на статус общественного и ложный в силу своей «классовости» (К. Маркс)<sup>15</sup>; идеология — следствие социальной позиции, «искаженное» знание о действительности, но имеющее целью сохранить (в отличие от утопии) сложившиеся схемы деятельности и структуры общества (К. Манхейм)<sup>16</sup>.

Семиологическая (Р. Барт<sup>17</sup> и др.) традиция ставит своей задачей прояснение механизмов функционирования идеологии,

<sup>14</sup> Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарного знания. СПб., 1994. С. 226.

<sup>15</sup> См.: Маркс К. Немецкая идеология. М., 1988.

<sup>16</sup> См.: Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.

<sup>17</sup> См.: Барт Р. Мифологии. М., 1996; Он же. S/Z. М., 1994.

понимая под ней совокупность коннотативных означаемых, искажающих первоначальный смысл знакового сообщения за счет апелляции к пласту первичных (телесных, естественных) метафор. В качестве своеобразного продолжения семиологической традиции с привлечением наработок в сфере психоанализа (Ж. Лакан) выступает работа С. Жижека «Возвышенный объект идеологии»<sup>18</sup>. Определяя идеологию как «фантазматическую конструкцию, служащую опорой для нашей действительности»<sup>19</sup>, автор видит три способа взаимодействия с идеологическим конструктом: фанатичное следование, циничное «отстранение» и критика, призванная деконструировать смонтированное идеологией поле идентификации и выявить элемент, делающий невозможной ее «доктрину».

Таким образом, мы можем отследить тенденцию к «онтологизации» представлений об идеологии. Это означает, что идеология может быть понята как способ коммуницировать внутри бытия и «с» бытием вне гносеологических оценок «истина — ложь» и вне четкой привязки к месту в социальном пространстве. Спецификация идеологии как способа воспроизводства и изменения схем деятельности посредством тематизации и проблематизации ценностей и ориентиров позволяет, с одной стороны, избежать «растворения» идеологии в ткани языка, с другой — наметить задачу сопряжения толерантности и идеологии в контексте современности, одновременно выявляя для этого онтологический плацдарм (толерантность — идеологема или форма сосуществования идеологий?).

В этом смысле принципиально важной оказывается проблема «демаркации» идеологии, в частности, от философии, которая при пристальном внимании социальной теории к повседневности<sup>20</sup> вполне может быть понята как то, «что поддерживает человека в жизни. Это его способ принимать мир, пригодным для себя образом толкуя его и оправдывая для себя свою позицию в этом мире»<sup>21</sup>. Но если философия (в различных ее проявлениях и формах) — частное миропонимание и поэтому глубоко личност-

<sup>18</sup> См.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии // Художественный журнал. М., 1999.

<sup>19</sup> Там же. С. 52.

<sup>20</sup> См., напр.: Резник Ю. М. Социология жизни как новое направление междисциплинарных исследований // Социс. 2000. № 9.

<sup>21</sup> Перцев А. В., Черепанова Е. С. Сова Минервы над муравейником: (Очерки жизненной философии). Екатеринбург, 2001. С. 4.

на, то «идеология есть философия, отделенная от индивидуальности и от жизни ее создателя. Только в качестве таковой, совершенно лишившись всяких индивидуальных особенностей и будучи упрощена до крайнего предела, она и может обрести “власть над умами” (множественное число здесь обязательно, потому что власти над умом обрести не может ничто и никто)»<sup>22</sup>.

Разворачивая тезис несколько в ином ключе, можно сказать, что идеология как раз таки и претендует быть некой общественной связью, обосновывающей возможность инварианта всех частных философий или, иначе, выражает «менталитет» — совокупность устойчивых, «нерефлексируемых» поведенческих и ментальных установок, ценностей и ориентиров, принятых за очевидные в том или ином обществе. И тем самым она обеспечивает воспроизводство ключевых для этого общества схем деятельности. Философия может продуцировать идеи и рисовать утопии, но они становятся идеологиями тогда, когда вплетаются в логику социального бытия или меняют ее. (В некотором смысле можно обыграть и соотношение между философствованием как сомнением над «смыслами» и продуктом философствования, «блуждания мысли» — картиной мира как утверждением нового «смысла»).

Введенное французской исторической школой анналов понятие менталитета позволяет иначе посмотреть на идеологию — как на способ привить людям определенный тип мышления и сформировать одинаковое представление о социальном времени и пространстве (что возможно при редукции сознания к знанию, знания — к отражению) т.е. отделить идеологию от социальной технологии. Такое определение идеологии, в свою очередь, основано на трактовке социального как внешнего и первичного, которому противостоит индивид с его уникальным внутренним миром. Другая крайность — доведенный до логического предела субъективизм: теперь пропадает социальное как возможность общего между уникальными личностями. Но и попытка другого прочтения социальности уже вполне определенно прослеживается в ряде философских работ<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Там же. С. 229.

<sup>23</sup> См., напр.: Бурдье П. Структуры. Habitus. Практики; Гидденс Э. Теория структуризации // Современная теоретическая социология. Новосибирск, 1995; Кемеров В. Е., Керимов Т. Х. Грани социальности: постклассический взгляд. Екатеринбург, 1999; Кемеров В. Е. Концепция радикальной социальности // Вопр. философии. 1999. № 7.



Подводя некоторый итог, можно подчеркнуть: признавая за становящейся глобальной современной цивилизацией разность входящих в нее культур, плюрализм менталитетов и ценностей, мы попадаем в ситуацию, по крайней мере, двойственную. С одной стороны, гетерономность и гетерология социального воспроизводства, разнокачественность и «разномирность» социального пространства подрывают возможность «обучения» стандарту толерантности «сверху», подгоняя степени открытости обществ под некий интеграл. Иначе мы в области политики впадаем в ситуацию «суда над судьями», а философски воспроизводим классическую апелляцию к трансцендентной субстанции или основанию, пусть даже в размере отдельного государства. Или же мы превращаем толерантность из социокультурной проблемы в антропологическую, основывая родовое единство всех людей, гарантирующее минимум толерантности в каждом, или редуцируем толерантность к миру вещей, природы, к логике жизни, описывая ее как следствие присущей всему живому способности адаптироваться к среде и т. д.

С другой стороны, из признания разности парадигм толерантности у разных людей, групп, обществ или культур рождается недоумение: как возможно взаимодействие и само становление цивилизации? Взаимопонимание? Диалог и полилог? Ведь человек децентрирован, социальность многомерна и ускользает от попыток описать ее в привычных схемах бинарных оппозиций. Не идет ли речь о принципиально ином способе постановки проблемы толерантности — не как понятия или ценности, которые «даны», а как формы взаимодействия, которая по-разному воспроизводится в разных типах социальности? И можно ли выделять типы толерантности по способу проблематизации? Не пытаемся ли мы заранее оставить в только-только начинающей приобретать очертания картине современности «возвышенное» место для толерантности как цивилизованной идеологии, хотя толерантность, понятая как проблема, вполне способна сама указать на не менее важные пробелы в этой картине?